

Considerações finais - Não somos indiferentes

Acredito que tenha ficado clara a escolha de Josué de Castro como um interlocutor tão presente quanto o próprio *Chico Science* nesse trabalho. Mas ainda assim acho que podemos discutir um pouco mais sobre essa e outras escolhas, “o ciclo do caranguejo” e a “experiência da fome” exaustivamente trabalhado na obra *Homens e Caranguejos*, foram também temas – guardando a cada um sua especificidade – de algumas letras da banda *Chico Science & Nação Zumbi*. Criamos diálogos, aproximações e muitas vezes tornamos quase que irremediável a evocação dele nas interpretações das composições musicais, mas mais que um recurso argumentativo, há por trás dessa escolha um impulso nosso, também quase que irremediável.

As palavras do filósofo marxista, Aijaz Ahmad, concedidas em entrevista para Ellen M. Wood em resposta a uma arguição que justificasse seu “posicionamento radical” de que a “maioria das coisas” constituem uma questão de classe nos auxiliam a esclarecer essa tal escolha.

“Mas você me pediu pra *justificar* as palavras. Não sei bem justificar palavras tão obviamente claras. Sabe-se que a Índia tem uma população entre 900 milhões e 1 bilhão de pessoas. Aproximadamente metade dessa gente é analfabeta. Nenhum burguês, porém é analfabeto em parte alguma do mundo e os que falam constantemente nos ‘prazeres do texto jamais são pobres’. Cerca de metade dos cegos do mundo vivem na Índia. A cegueira, porém é uma questão de classe, no sentido em que constitui quase que exclusivamente uma doença de pobres, e também no sentido de uma incidência tão alta assim de cegueira tem muito a ver com o fato de eles viverem em condições que a causam, com o número e qualidade de hospitais, com a capacidade de financiar a cura e o tratamento. O que precisa ser justificado é outro tipo de cegueira, que se recusa a ver que a maioria das coisas é uma questão de classe. Essa recusa em si mesma é, bem no fundo, também uma questão de classe” (Wood, 1999, p.114)

A resposta de Aijaz Ahmad, em realidade, não só recupera a relevância do marxismo para se interpretar e compreender a realidade concreta, mas também indica como o caminho de análise de nosso objeto não poderia ser de outra maneira se não atentos à ciência materialista anunciada e desenvolvida por Marx e Engels. Queremos dizer que renunciá-la seria em alguma medida renunciar todo esse esforço de pesquisa, e por outro lado também corresponderia ignorar, assim como Ahmad sugere, que a cegueira e o analfabetismo não são se não uma condição das relações de produção.

A escolha do marxismo, curiosamente, ultrapassa nossas aspirações científicas bastante caras ao trabalho, tal escolha não diz respeito apenas àquela conclusão dita por Ahmad de que “tudo é uma questão de classe”, a qual devotamos um acordo sincero e profundo. Em realidade, ela extrapola as margens dessa folha, corresponde a aspirações e questões ainda não mencionadas, ainda que de alguma maneira implícita desde as primeiras linhas. Voltemos, então, alguns anos no tempo, para que possamos dar conta desse novo sentido ainda não mencionado.

Ao longo da graduação, foi comum ouvir nas aulas sobre o método/ofício do historiador, sobretudo no que toca a produção histórica enquanto “ciência” que a centralidade da teoria reside no fato de orientar a prática do historiador. A orientação da prática por sua vez tem como ponto de partida a própria pesquisa enquanto técnica científica que não se restringe a uma apurada pesquisa historiográfica, diz respeito também a maneira de se investigar as fontes, as tão famosas perguntas feitas ao objeto, nossas previsões (que devemos chamar de hipóteses) entre outras coisas. Nesse empenho de produção são necessários essencialmente tempo e sensibilidade ao historiador, que se deslocados do método abandonaria por completo qualquer anseio sobre o fazer histórico, e talvez recairia sobre no erro do saber jornalístico.

Portanto, teoria e método são categorias fundamentais para o historiador, pois orientam a prática, e, por conseguinte, toda a produção científica que o pesquisador dos tempos pretéritos se propõe a lançar mão. Não resta dúvida que em nosso caso a teoria marxista nos indicou a maneira pela qual interpretar os

movimentos históricos, bem como os agentes de classes que atuaram naquele período. A diáspora e o pan-africanismo, em certo sentido, tornaram tangível estabelecer categorias e uma dimensão histórica ao nosso objeto que ainda não tínhamos revelado. Historicizamos os interesses de classes a partir das dimensões da vida em sociedade, como política e cultura e indicamos no conflito social como e com quais peças esses personagens jogaram. Não vacilamos o acordo tácito da produção do nosso saber.

A teoria mais que uma epistemologia com implicações metodológicas, é também uma orientação do espírito, não no sentido metafísico da não matéria transcendente, mas do domínio das ideias para atuação prática. Diria Gramsci acerca do materialismo histórico e do marxismo:

“...a história continua a ser domínio *das* idéias, do espírito, da atividade consciente dos indivíduos isolados ou associados. Mas as idéias, o espírito, ganham substância, perdem sua arbitrariedade, não são mais fictícias abstrações religiosas ou sociológicas. A sua substância está na economia, na atividade prática, nos sistemas e nas relações de produção e de troca.” (Gramsci, 2011a, p.67)

As ideias deixam de ser simples caprichos da consciência humana e passam a compor um vasto campo de meios para orientação prática, dando ao indivíduo o qual toma o marxismo, como um religioso toma seu vernáculo, a “consciência da finalidade” (Gramsci, 2011a, p. 68). Mas, diferente deste último que encara tal finalidade em seu sentido dogmático e antes como um impulso da fé do que um desdobramento secular, o marxismo é a teoria da ação, a “filosofia da práxis”. Um momento de consciência que não apenas releva o verdadeiro caminhar de toda história, mas impele parte da humanidade à ação transformadora do mundo. Insiste Gramsci:

“...é um momento individual da trabalhosa busca secular que a humanidade empreende para adquirir consciência do seu ser ou do seu devir, para apreender o ritmo misterioso da história e dissipar o mistério, para ser mais forte em seu pensamento e em sua ação.” (*Ibidem*, p. 69)

Dissipar o mistério e fortalecer a ação são atitudes que já não são mais atribuídas à primeira definição da importância da teoria, nela reside agora numa outra apreensão objetiva da realidade observada dialeticamente, como aponta

Gramsci, na “consciência do seu ser” e sua transformação histórica. Engels, refletiu sobre isso no prefácio à 3ª edição (1885) do *18 de Brumário de Luís Bonaparte*, alertando que “Marx foi o primeiro a descobrir a grande lei do movimento da história”, esteve atento “às colisões entre essas classes” que são condicionadas “pelo grau de desenvolvimento da sua condição econômica, pelo modo de produção” (Marx, 2010b, p. 22).

Essa grande lei apontada por Engels naquela obra, em parte recupera o sentido do desenvolvimento histórico desde o ponto de vista da consciência de classe como apontou Gramsci na citação anterior, mas também se refere a um outro movimento que também diz respeito a essa “ação consciente”. O movimento da transformação da realidade objetiva, segundo Trotski, o “ponto crítico” em que “quantidade se transforma em qualidade”, a superação da propriedade privada dos meios de produção na associação de trabalhadores livres e assalariados, o comunismo (1939, p.83). Ao recuperar essa definição do dirigente e fundador da Quarta Internacional, estamos convencidos em afirmar que “pela lógica dialética [...] tudo se modifica constantemente” (*Ibdem*).

A transformação objetiva da realidade concreta é por definição a modificação constante da ordem burguesa e suas bases materiais segundo todos esses dirigentes e teóricos comunistas que citamos anteriormente. Esta corresponde ao elemento subjetivo da “ação prática consciente” que precisa ser apreendida e executada pelo conjunto da nossa classe, sem essa guinada da ação não há transformação “qualitativa” nem a modificação constante e consciente. Há, em todo caso, um outro momento ainda no que diz respeito ao foro privado da tomada de decisão que pode dar substância a esse desenvolvimento materialista da história. Acerca desse impulso pessoal, Gramsci alertou:

“Quem vive verdadeiramente não pode deixar de ser cidadão e tomar partido. Indiferença é abulia, é parasitismo, é covardia, não é vida. Por isso, eu odeio os indiferentes [...] A indiferença atua poderosamente na história. Atua passivamente, mas atua. É a fatalidade” (2011b, p.59).

E prossegue:

“O que acontece não acontece tanto porque alguns querem que aconteça, mas sobretudo porque a massa dos homens abdica de sua vontade, deixando que outras

façam, que se formem os nós que depois só a espada poderá cortar [...] Fatos amadurecem na sombra, poucas mãos (não submetidas a nenhum controle) tecem a vida coletiva...” (*Ibidem*, p.60).

Gramsci voltou ao “momento pessoal da trabalhosa busca secular” que tensiona “dissipar o mistério” (*Op. cit*) pela orientação prática da ação, mas à teoria ele destinou um novo impulso, o da convicção revolucionária. A indiferença, o parasitismo do cotidiano, é a inversão absoluta da atuação consciente do indivíduo, segundo ele, nela reside a fatalidade da vida que não pode ser outra coisa se não um empecilho ao desenvolvimento histórico que sugerem os marxistas. Aos que combatem a indiferença com diferença, justamente aqueles que abdicam de sua vontade e tomam partido, é destinado um protagonismo nas “sombras” que podem erguer uma nova coletividade.

Mais do que um impulso metodológico ou o desenvolvimento de reflexões sobre uma abstração teórica, o marxismo é a negação da indiferença, é o partido da transformação do irresoluto e do inconsistente, é deferir à própria vida o sentido mais humano que ele pode ter e, historicamente, a humanidade nunca teve. Portanto, é dessa condição da teoria que tratamos quando da escolha da mesma para redação desse trabalho qual seja um impulso que norteia a vida prática, o debate público, parte do amadurecimento de fatos na sombra.

Mas nossa indiferença não corresponde apenas a esse elemento da luta de classes, da própria divisão da sociedade em classes sociais e suas contradições, ela também corresponde como vimos ao longo dos dois últimos capítulos ao racismo e seu correlato político da luta anti-racista. Este último ainda não tínhamos expressado dessa forma, na verdade não apareceu em nenhum momento de nossa argumentação, o anti-racismo como chave para interpretar nosso objeto. Não obstante, não o deixamos de lado um só momento, o anti-racismo se não assumiu uma forma cristalizada nas nossas discussões, não deixou de figurar ao menos nas perguntas e nas hipóteses de nossa pesquisa, um mecanismo central e norteador da análise sobre questão racial. Talvez as palavras de Felipe de Alencastro (2010) possam esclarecer a importância do axioma racismo/anti-racismo sob o aspecto trazido por nós da indiferença:

“Resta que esse crime coletivo guarda um significado dramático: ao arrepio da lei, a maioria dos africanos cativados no Brasil a partir de 1818 – e todos os seus descendentes – foram mantidos na escravidão até 1888. Ou seja, boa parte das últimas gerações de indivíduos escravizados no Brasil não era escrava. Moralmente ilegítima, a escravidão do Império era ainda – primeiro e sobretudo – ilegal [...] Tenho para mim que este pacto dos sequestradores constitui o pecado original da sociedade e da ordem jurídica brasileira” (*Apud.* Alberti, p.48).

Dialogamos a partir da suposição histórica aventada por Alencastro do sequestro de negros africanos pactuado entre as elites brasileiras e os dispositivos jurídicos durante o período da escravidão que não só constitui o pecado original social e jurídico, como também coloca a própria prática do escravismo à margem da lei. Um pecado que é, por assim dizer fundamental, segundo ele, corresponde a impunidade e complacência das instituições brasileiras e da sociedade com o sequestro, o racismo e o trabalho escravo que perdurou durante séculos no Brasil. Ora, um pecado com todos esses agravantes históricos nada mais é que um pecado racista, que embevece todas as práticas ulteriores que de alguma maneira não se vêm órfã de seu fundamento original.

Tentamos, por conta disso, dialogar não só com o pecado original que apontou Alencastro, mas também com a extensão histórica deste e seus expedientes sociais e políticos do racismo. Foi nesse diálogo que não fomos de forma alguma indiferentes que trouxemos à tona a cultura negra em seu aspecto anti-racista; o *vocabulário da escravidão negra* que alude a um passado de luta e resistência; a periferia e o racismo; a diáspora em seu aspecto de persistência da cultura negra africana, mas também em seu aspecto mais cruel da dispersão forçada pelo racismo e o escravismo; a experiência de músicos negros da banda com um desdobramento daquele pecado original, a polícia, etc. Certamente, não fomos indiferentes, sobretudo, com o racismo.

Talvez um último exemplo de um sujeito avesso à indiferença possa criar a substância que ainda falta em toda essa explicação. Um historiador – que como ele mesmo disse – num instante percebeu os “Saquaremas que estão em nós”: no “monopólio do discurso do professor em sala de aula”, no monopólio do Estado e sua “presença avassaladora” e na intrigante persistência do Império em nossas vidas “que nos acompanha, cotidianamente, monopolizando nossas almas e ditando nosso proceder” (Mattos, 2017, p.300). Ilmar Rholoff de Mattos em sua

conclusão de *O tempo saquarema*, fez transbordar à sua realidade algo que verificou na tessitura do tempo Saquarema, numa movimentação política de uma classe política a ponto de exercer o monopólio pelo poder imperial e exercer a hegemonia sob as almas – e também sob os “desalmados” – do Império brasileiro. Como ele mesmo sugeriu, “falar dos Saquaremas nos fazem falar de nós” o que me deixou inquieto e de certa maneira um pouco insatisfeito apenas com a explicação a partir do desenvolvimento histórico de uma classe dirigente sobre os “segmentos sociais subalternos” (*Ibidem*, p.295), e me aventei em investigar que outros “Saquaremas” também chegaram a lhe tocar.

Decidi, por conta disso, ir diretamente ao autor dessa frase. Conversamos durante algum tempo – eu e o prof.^o Ilmar – foi uma daquelas conversas de corredor – que se deu ironicamente dentro de uma sala –, o prof.^o Ilmar como sempre solícito não me negou seus minutos, muito menos suas palavras, acho que o tema da conversa desde o início o animara: o tempo presente do historiador de tempos pretéritos. Me intrigava a escolha de uma perspectiva teórica marxista-gramsciana para analisar e interpretar a formação do Império brasileiro, me intrigava mais ainda por que os escritos do marxista sardo para orientar uma pesquisa entre disputas de fração de classe durante o século XIX.

Acredito que a própria literatura pré-carcerária e seus *Cadernos* resolvam essa questão por completo desde um ponto de vista teórico. Obviamente, não foi o caso dele me explicar a validade dos conceitos e categorias gramscianos para a pesquisa de sua tese de doutoramento na USP, ao contrário ele não tardou em tratar dos tempos em que se vivia no Rio de Janeiro e em São Paulo antes da primeira publicação de sua tese em 1985. Os estudos sobre Gramsci à época ainda eram muito recentes no Brasil, a ditadura militar e a censura dificultavam a circulação de ideias e obras de dirigente comunistas, mas isso não impossibilitou que ele, junto a outros colegas formassem um grupo de estudos gramsciano. Segundo ele, naquele momento, a leitura dos *Cadernos* e seu estudo em grupo era “uma forma de não enlouquecer” num período que a luta resignada ou a contestação do regime já não eram mais uma das escolhas possíveis para o conjunto dos brasileiros, mas sim a escolha.

Talvez, o estudo sobre Gramsci, fosse uma forma de reconhecer e conhecer mais a fundo os “Saquaremas” (bonapartistas) de sua época ou de se livrar de alguma maneira daqueles tempos sombrios que eles teciam. Fato é que aqueles estudos não apenas podiam dar a ver a realidade concreta a qual estava inserido e precisava se livrar, ou o arcabouço teórico para desenvolver sua tese, para o prof.º Ilmar o estudo tinha um significado ainda mais profundo. Disse-me, ele, sem hesitação que a literatura gramsciana não iria ajudar apenas no desenvolvimento dessa dissertação, mas seriam “ensinamentos pra vida”.

Talvez tenha sido dessa forma que ele sentiu transbordar pelos limites temporais fixados do Tempo Saquarema há séculos atrás, os sentidos que o conformaram até sua vida, os monopólios, os subalternos, as frações de classe e sua disputa por hegemonia e direção política. E muito embora, fosse um pesquisador de tempos pretéritos, não foi indiferente a todos esses agentes políticos e movimentações políticas que enxergava bem em frente aos seus olhos.

Para além de fazer prognósticos sobre como os estudos gramscianos o influenciaram, sua conclusão acerca da teoria gramsciana não pode ser ignorada. Um estudo em sua validade política para a vida concorre, sem sombra de dúvidas, a forjar os que combatem a indiferença, os que “tomam partido”, para usar a fórmula de Gramsci, todos aqueles que decidiram tecer um novo tempo, convaléscentes de uma luta travada nas “sombras”. Por isso, a teoria nos força à consciência de relutarmos a indiferença.